

唯識教義理解の問題

勝 呂 信 静

一

唯識学の伝統のあります本学にお招き頂きまして、はなはだ光榮に存じ、またいささか緊張もいたしております。

「唯識教義理解の問題」というような漠然とした論題を立てましたが、私が唯識を研究いたしました中で、実感しましたことを申し上げようと思い、このような題にいたしました。唯識は強固な教義の組織を持っていますので、従来、教義の概念の意味を固定して理解しがちですが、しかしその意味をもう少し流動的・発展的な意味において解釈しませんと唯識説はうまく理解できないのではないか、そういうことを感じておりますので、私の乏しい経験からそのことを申し上げて御批判を頂きたいと思っております。

私は語学ができませんので、文献解読は苦手であります。それで若い時から唯識思想の本質あるいは構造は何かというようなことをずっと考えて来ましたが、私ごとで恐縮ですが、じつは大学の卒業論文には唯識を手がけたのです。

卒業後しばらくは研究室に顔を出したりしましたが、その後一身上の事情がありまして研究から離れるようになりました。お恥しいことですが、三十代四十代はほとんど勉強しませんが、五十になりまして五十の手習よろしく再び唯識の研究をして今日に至っております。ずいぶん長い間研究しているわけですが、中途が抜けていますから、若い時

代の幼稚な疑問が未解決のままに今まで続いているような次第です。今日はそんなところからお話し申し上げたいと思っています。

私の学生時代は宇井伯寿先生の唯識研究が圧倒的な力を持っていました。御存知のように宇井先生は、真諦訳唯識説を重視し、この立場から護法の『成唯識論』あるいは玄奘訳のいわゆる新訳唯識説を批判的に見られたのです。宇井先生は、護法ないし新訳唯識説は無着・世親の古唯識説に忠実なものではない、これに対し真諦訳唯識説の方が忠実であって、無着・世親・安慧・真諦の思想と無性・護法・玄奘等の思想は対比されるということです。それで判らないながらも宇井先生の御著書を読んで勉強したのですが、何となく不思議に思われたのは、真諦訳は『撰大乘論積』『転識論』など原文とずいぶん違って訳しているものがある。語学的には異なって訳しながら思想的に異ならないというようなことがいえるかどうか、護法が無着・世親の古唯識説と異なるならば、真諦も異なっていると見た方が公平な見方ではないだろうか、と漠然と考えたことでした。

卒論を書くについて中村元先生に御教示を仰ぎましたら、上田義文先生の「唯識説における基本的三概念の意味」という論文を是非読むようにとすすめられました。これは今日では先生の御著書『仏教思想史研究』の付録に収められています。これは顕現 (ābhāsa, pratibhāsa)・転変 (pariṇāma)・生起 (utpāda) という概念の意味を取りあげたものですが、これを読んで非常に示唆・御教示を受けたのです。上田先生は顕現の語義を検討されて、「ものが見られること」であると結論されました。転変について、いろいろ述べられています。基本的な意味は「相続 (santāna, santatī) における前後相違」であると指摘されました。そうしますと顕現と転変は基本的に意味を異にしているのではないかと考えられて来たのです。言葉のニュアンスとしましても、顕現は漢訳の『莊嚴經論』に「光」と訳されているように、視覚的認識論的な概念ですが、転変は、変化・発展というような意味でありますから、存在論的な概念のように感ぜられて、意味のニュアンスが違います。

ところでいろいろの論書を見ますと、どうやら転変は世親がはじめて用いたものであって、それ以前は顕現が主であることが判りました。さらに真諦訳『撰大乘論』はとくに釈論の部分に他の訳にはない「変異」すなわち転変という言葉が用いられていることに気がつきました。つぎにその一例をあげます。

釈曰、離塵唯有識、此識能生變異。顯現似塵、如此体相及功能乱識、説名依他性。……云何成立此識為依他性。若言能生變異、變異依此識、乃是為他所依。
(大正藏三二卷、一八六頁中)

これは応知勝相分(所知相分)の中の文章です。他訳と比較しますと、玄奘訳やチベット訳には、顕現・snat-pa (= abhāsa) という言葉はありますが、右の変異という言葉は見出されません。おそらく『撰大乘論』の原文は顕現という言葉で一貫していたと思いますが、真諦訳『撰大乘論』には全部で二〇箇所以上変異という言葉が付加されています。そして真諦訳『大乘唯識論』(唯識二十論)・『俱舍論』の訳語例から見て、この変異が parinama (転変) の訳語であることはほとんど疑いがありません。それで真諦訳に変異(転変)の言葉が用いられていることをどう意義づけ評価すべきかということが問題になります。

それで二、三の先輩の方にこの文章をお見せして御意見をうかがいましたら、ある方は転変と顕現が一緒に用いられているから、これは同じ意味に使われている証拠であって、言葉の相違など問題でないということでした。これも一理あると思いました。しかしある方は言葉が違っているのだから、思想も違った点があるはずだということでした。こうなりますと思想の理解というのは文脈(コンテクスト)の取り方の問題でありましょう。いくつかの文脈を取り得るという前提の下に、どのような文脈において理解するのが妥当であるかという問題の吟味を抜きにしては、思想を具体的に把握しがたいのではないかという気がいたします。

そこで「顯現」(abhasa)という言葉についてみますと、これは「ものが見られる」ということです。受動的認識ということができると思います。認識ということ抜きにして顯現という言葉だけについていえば、これはものの姿をあらわし出すことです。能動的に理解される余地がありません。しかし「識」(vijñāna)という言葉は認識作用の意味ですが、これは同時に作用のものになる認識の主観・作具(認識機官)の意味を持ち、さらに認識の内容・結果の意味も含み得る言葉です。顯現の動作の主語に当るものは、多くの場合、境(対象)あるいは境にあたる事物でありますから、これは認識の結果、表象の内容があらわれるということです。しかも初期の唯識文獻においては、認識の主観あるいは機官が対象をあらわし出すということを抜きにして、ただ端的に事物が顯現するという表現だけによって述べられているように見えます。この顯現の特徴的な用例は、『莊嚴經論』の第二章(述求品)あたりによく出ています。その一例として第一五頌の長行を引用します。

あたかも幻が呪(ānṛta)によって把握されて木片・土塊等の迷乱の因(mūlita)であるごとく、虚妄分別なる依他起性はそのごとくであると知るべきである。あたかも彼の幻において、幻によって作られた象・馬・金等の形相(ākṛti)がその物(bhāva)として顯現している、(pratibhasita)ごとく、そのごとく彼の虚妄分別においてこの迷乱が能取・所取として顯現していることが、遍計所執性の行相であると知るべきである。

ここに示されているように、依他起性たる心(識)は幻のようなものである。心はいかなる意味においても存在物として実在するものではない。認識される事物の姿は幻によって作られたもの、すなわち幻のような心の自己限定としてあらわれているにすぎない。ここでは主観も客観もなく、ただ知覚された表象のみがあるということを述べているように理解されます。

實在論的立場の認識は主観・客観を立てるもので、唯識説ではこれが能取・所取の二取に当ります。『弁中辺論』(第一章第一頌)、『莊嚴經論』(第一章第三二頌)等には、二取を存在物 (bhava, dravya) と称していますから、これは本来實在論的な主観・客観であるといえましょう。これは主観が客観にはたらきかける能動的な認識といえますが、しかし二取は迷乱であって、これを否定して無二(二取がない)の絶対界に悟入する認識・実践が説かれます。後に発達した唯識説においては観念論的な主観・客観の意義・有効性が留意されるようになりました。『摂大乘論』の見識・相識、『成唯識論』の見分・相分がこれに当ると思いますが、この場面においては二取は観念論的な主観・客観の意義を持つこともあり得ます。しかし最初期においては、観念論的な主観・客観の有効性の思想は未発達であったと見られます。したがって實在論的な主観・客観(二取・遍計所執性)を否定することは、同時に観念論的な主観・客観(依他起性)を否定することであって、このようにして無二なる円成実性に帰入するというのが初期における認識の考え方であったと思われる。

顕現の概念の基底にはこのような主観・客観の形式を離れた認識が考えられます。つまり主観が客観を形成するということなく、主観・客観の関係を離れて認識の結果(象・馬・金等)が直接に心にあらわれ、直証されるというのが顕現の概念の意味するところであると思われます。これを受動的認識といったのです。さきに引用しました『莊嚴經論』第一章第一五頌の長行(世親釈)に対する安慧の複釈には、幻術者がその呪力によって實在しない象・馬・金などの姿をあらわし出すと述べられています。このような顕現の認識は、たしかに瑜伽禅定の認識と同じ雰囲気を感じさせます。

三

いわゆる唯識(vijñaptimātra)という言葉は『解深密經』分別瑜伽品に出るのがその初出であると見られています

が、ここは瑜伽禅定の止観の実修を述べたところで、その中の「観」について、三昧中にあらわれる「影像」(grati-bimba) は心と異らないもので、ただ識のみ(表象のみ *viñaptimātra*) であり、識の所縁は唯識のあらわれであると述べる箇所に出ているものです。ここで影像と表象 (*viñapti*) と識の所縁 (*viñāna-ālamāna*) は、実質的な内容からいうと同じ事がらを言っています。唯識の識は *viñapti* でこの場合は表象・表識と訳すのが適切かと思いますが、この *viñapti* の語義についてはいろいろの理解の仕方が可能と思いますが、この「分別瑜伽品」の文脈では、表象とくに認識の結果として対象化された表象に中心の意味があると考えられます。このいわゆる「影像門の唯識説」が唯識無境の思想として展開することは容易に判りますが、ここでは「アラーヤ識縁起説」が説かれていないことに注意すべきであると思います。

この文章中でもっとも重要なところを玄奘訳とチベット訳とで出すと次のようです。

善男子、我説識所縁唯識所現故。

Byams pa rnam par śes paḥi dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba yin no shes nas
bsad do/ (弥勒よ、識の所縁は唯識のあらわれであると我れは説くからである)

このチベット文はラモート博士の校訂本に依ったのですが、チベット訳の諸版では *nam par śes paḥi dmigs pa* ……が *nam par śes pa ni dmigs pa* ……となっています。この文章は『撰大乘論』にも引用されていますが、ここでも同様で最後のところに *can* (有財釈合成語をあらわすと見られる) の語が付け加えられています。すなわち次のようです。

nam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba can yin no (野沢静證博士『大乘瑜伽行の研究』二〇六頁参照)

この場合の助詞の *ni* を主語を指定する意味に解すれば、この文章は *nam par śes pa* (= *viñāna*) を主語とす

るもので「識 (vijñāna)」とは、所縁が唯識のみとしてあらわされたものである」というように読まれると思います。唯識学派以前におきまして、vijñāna の用例に関して、たとえば青い色の vijñāna とか赤い vijñāna とか認識内容をあらわす用例があるかどうか調べてみないと何ともいえませんが、一般にはあまり目につかないようです。(どちらかというと jñāna・智の方が認識内容をあらわすようです)。原始仏教・アビダルマ以来一般によく知られている vijñāna は十八界の中の識であって、これは認識作用の意味ですが、根 (indriya 機関) と密接に結びついたものです。アビダルマ以来、根見家と識見家の論争、すなわち根が対象を見るのか、識が見るのかという論争がありますが、これによって判るように、識は根に近い機能、すなわち認識機関としての機能に中心を置いて考えられています。こういうわけで唯識派以前の vijñāna の思想には、表象内容・表象対象という側面が不足していましたので、それを補う意味で vijñapti の語を用いるようになったと思うのです。

一方 vijñapti についてみると、唯識学派においてもこの概念がアビダルマ以来の伝統である認識作用の意味(了別、vijñāna と同じ意味)を担っていることはいうまでもありません。しかしこの学派の思想動向からすれば、表象、対象化された表象の面を明らかにしたことに意義があるといつてよいと思います。少なくとも vijñapti は認識の主観(主体)や機関の意味には用いられないようです。ただ『莊嚴經論』や『弁中辺論』においては vijñapti の言葉はそれほど多く用いられていません。諸法の表象(対象化された表象)の意味を担う言葉は主として顕現 (abhāsa) です。しかし世親の『唯識二十論』、無着の『撰大乘論』等においては vijñapti の語が多用され、とくに後者の所知相分(第二章)では、識の概念を vijñapti の語によって統一しています。しかしこの段階においても vijñapti に対応するのは、対象界一般、あるいは総括的な諸法であって、個々の法あるいは個々の事物を表象内容とする用例はあまり見られません。しかし世親以後になると、対象的な事物の形相 (ākāra) をもって表象の内容をあらわすという用例が顕著になりました。いわゆる有相唯識 (sa-ākāra-vijñāna-vāda) とそれに対する無相唯識ですが、これは事物の表象の

像の真・妄について論争するものと理解されます。すなわち vijñāna の本質が対象化された表象 (ākāra 形相) にあることが明確化されているわけです。こうした唯識学派の動向からすれば、vijñapti は単に認識作用の意味だけでなく、対象化された表象に中心の意味があるといっているのではないかと思います。

唯識の言葉が出ているのは『解深密経』では分別瑜伽品だけで他には出ていませんし、また『瑜伽論』の全体の中にも出ていません。これに対しアーラヤ識縁起説は諸所に出ています。これよりするとアーラヤ識説の方が影像門の唯識説より先に成立したようです。そうして前者は業感縁起説を前提にし、後者は唯心・禅定思想を前提にしていますから、思想の系列を異にするという面が認められます。こうした点から考えますと、唯識学派において普遍적인あるいは理念的な概念は「識」(vijñāna) であって、この識の概念をもつてもろもろの仏教思想との結合・統一をはかるのが唯識派の立場であり、それが一方では「アーラヤ識説」となり他方では「唯識説」(影像門の唯識説) となったというように理解されます。この統一は一遍になされたのではなく、時間を要してなされたようです。たとえば空の教義を再編成したと見られる三性三無性説は『解深密経』『瑜伽論』の段階では識の概念と直接結びつけられていません。また自性清浄心の思想も『瑜伽論』や『莊嚴經論』には諸所に説かれていますが、これもこの段階では識の概念と結びついていません。自性清浄心が識と結びつけられ、明確に識説の体系の中に取り入れられたのは世親以後のようです。さらにこれから申し上げたいと思いますが、経量部の教義も世親によって識説と結びつけられたといえるようです。

四

ここでお話をもとにもどして、はじめに申し上げましたように、顕現に対するものとして「転変」(pariṇāma 変異) の概念について考えてみたいと思います。この概念が世親独特のものであり、経量部の「相続転変差別」(santati-

parinama-viśeṣa) の思想に由来することは今日では一般に認められているようです。以前は経量部ということはありませんでしたが、近年シュミットハウゼン博士がこの転変の概念をもって経量部の世親ということを主張されてから、この点がクローズアップされました。私は二人の世親（経量部的と有部的）を認める必要はないと思いますが、この経量部の思想を唯識説においてどのように意義づけ評価すべきであるか、これも思想的文脈の取り方の問題であると思います。

さきほど申し上げましたように、唯識学派の大きな動向からすれば、世親は経量部の相続転変差別の説を識の概念と結びつけ、それによってこの思想を唯識説に撰取・統一したということができましよう。ここで注意せられることは、世親は転変の概念によって「唯識無境」の成立を根拠づけたことです。唯識説において唯識無境の本来の根拠は、さきほど『解深密経』分別瑜伽品の文を引用しましたいわゆる「影像門の唯識説」にあります。一方、経量部の相続転変差別の説は、本来、唯識無境に関係ないものです。したがって転変の概念をもって唯識無境を理論づけたことは、唯識の思想内容に対して質的な変化をもたらしたということになるのではないかと私は考えます。

『唯識二十論』において「転変」の概念は vijñāna (識)・saṃtāna (相続)・bīja (種子) などの概念と結びついています。本書には「顕現」(pratiṣā) の概念も用いられていますが、これは vijñapti (表識)・artha (境) などの概念と結びついています。すなわち種子を含み相続のはたらきをなす vijñāna の転変の作用によって、ある対象の顕現が vijñapti として生ずることがここに述べられているのです。この vijñāna と vijñapti を関連的に見れば、vijñāna は認識における主観の側の要素、vijñapti は客観の側の要素ということもいえると思います。しかしこの二つの概念を主観・客観に配することは言葉の意味からいって無理がありますが、『唯識二十論』では主観・客観の成立について論じたところがあります。

それは六根・六境の十二処（この場合は五根・五境）の体系が唯識の教義においても成立することを証明した箇所

です。すなわち色等の境として顕現する vijñapti が (vijñāna において) 転変の差別に達した自身の種子から生ずるときに、その vijñapti について種子を根、顕現を境と称するのである、と述べています。根は主観、境は客観に当るものであり、また根に当る種子は vijñāna の内容を構成するものです。したがってこれは vijñāna から客観的表象として vijñapti が生ずるときに、主観・客観の要素が成立することを説いたものと理解されましよう。

『唯識二十論』の考え方は、主観の側のはたらきである vijñāna の「転変」に基づいて客観の側のはたらきである境の「顕現」が vijñapti として生ずることですから、主観が客観を表象形成するということにおいて、これは能動的な認識であるといつてよいと思います。すなわち顕現を中心的概念とする受動的認識が、ここにおいて「転変」を中心とする能動的認識に変わったというように見られると思うのです。

さらに転変の概念は、認識のはたらきにおいて、原因と結果、因果の機能を強調するという傾向をうみ出したと思います。安慧は『唯識三十頌釈』において、転変を定義して「転変とは因の刹那が減すると同時に因の刹那と異なった果が生ずることである」と述べています。この因果関係を主観・客観の關係にあてはめることは不可能ではないと思います。安慧はまた「識 (vijñāna) は縁起したものであるから実有として (dravyatas) 存すると知るべきである。

そして識が縁起したものであることは転変という言葉によって知られる」と述べています。ここで縁起というのは中観派という縁起空の思想の要素も多少はあるかもしれませんが、大部分はアビダルマ以来の因縁論を意味しています。

さきほど申し上げましたように、初期の唯識説で主観客観にあたる二取(能取・所取)を存在物 (bhava, dravya 実在) と称していますから、これは実在論的な主観客観ですが、唯識説の立場からすれば、このような存在物は妄想の産物ですから、全くの非有です。非有ですから因縁生起・縁起と関係ないもので、この点は依他起性と基本的に異なるところです。もっとも二取は虚妄分別 (abhūtaparikalpa) と称され、虚妄分別 (能分別) は依他起性に属するとされますから、これを遍計所執性 (parikalpita 所分別) と相対するものとみるときは、観念論的な主観客観を構成す

ると解することもできます。しかしこれは實在論的な主観客観（二取）を反映した妄想としての観念論的な主観客観であって、正しい認識と認められるものではありません。

これに対し『撰大乘論』では二取とは別の用語によって主観・客観に相当するものとして、見識（*lta ba dan bcas pañi rnam par rig pa*, *sadaršana-vijñapti）・相識（*rgyu mtshan dan bcas pañi rnam par rig pa*, *sañimitta-vijñapti）が説かれています。この概念の内容については検討すべき課題ですが、おそらく依他起性に属するもので、唯識観法の場面等において有効な認識として考えられているようです。『撰大乘論』の文章では、二取は否定さるべきものですが、見識・相識は否定されるようには説かれていないようです。したがって観念論的な主観客観とみてよいと思いますが、この場合にも因果論的認識は説かれていません。

さきほど世親の転変説の影響により認識における因果の機能を強調する傾向が生じたと申しましたが、その代表的な例は陳那の『観所縁論』であると思います。いまその重要なところを引用します。

内的な知らるべきものの形（*nan gi ses byahi ño bo, antar-jñeya-rūpa*）が外のごとく顕現するものが境である。外境はないのに、外のごとく顕現するものが内にあることが所縁縁である。……内的な識が境として顕現するのと、その（内的な知らるべきものの形）から（識が）生ずるという二つの性質を具えることによって、内にあるものが所縁である。

この文の中で「内的な知らるべきものの形」というのを、ヴィニターデーヴァの註釈（山口益先生の翻譯による）は所取分（*grāhya-aṃśa*）と称していますが、これは護法の学説の相分に当るものです。したがってここには見分・相分に似た思想が想定されているといえましょう。所縁縁は認識の対象であるとともに認識作用を引き起すもので、アビダルマ以来四縁の中の一として説かれて来ているものですから、これはアビダルマの因縁論が唯識説に摂取され、識の概念によって意義づけられたものと見られましょう。このように縁起の因果論が強調されたことによって、観念

論的な主観・客観が肯定的に評価されるようになったと考えられるのです。

顕現は受動的な認識、転変は能動的な認識というように類型づけられると思いますが、このことが認められるとすれば、唯識の概念の内容も受動から能動に変わって来ているように思います。すなわち「一切は唯識である」ということは、はじめは「一切法は純粹に、心によって知られた（知覚された）ものとして存在するものである」という意味でしたが、世親以後は「一切法は純粹に、心の認識するはたらしきによってあらわし出されたものである」というように意味の重点が変化して来たように思われるのです。

ここで一つの問題になりますのは、アーラヤ識縁起説と影像門の唯識説の関係です。さきほど少し申し上げましたように、両者は背景と由来を異にする思想ですから、かならずしも統一的でないところがあり、両者の思想の間には一種の緊張関係が生じているように感ぜられます。アーラヤ識説は種子から客観的諸法が生ずることを説きますから、これは主観と客観を立てる認識論として解釈することもできますし、また因果的機能を説くものと解釈することもできます。とすると本来の影像門の唯識説と性質を異にした点があると見られましょう。『莊嚴經論』や『弁中辺論』等の初期の論書には、アーラヤ識は体系的でなく断片的に少し説かれているにすぎませんが、ここに用いられている顕現の概念が影像門の唯識の思想を反映したものとすれば、ここで主導性を持っているのは、アーラヤ識説よりも影像門の唯識説（及びそれと結びついた三性説）であるということができると思います。

世親においては少し事情が異なっていて、『唯識二十論』では種子の転変によって対象界の顕現が生ずることを説きますから、これはアーラヤ識縁起説が転変説に吸収されて、主観客観の認識論として整備されたと見ることもできます。『唯識二十論』ではアーラヤ識は説かれていませんが、『唯識三十頌』では転変の思想に基づいて体系的なアーラヤ識説が説かれています。アーラヤ識と影像門の唯識説との関係についてはあとで再び申上げたいと存じます。

世親によって認識における主観客観の契機が取りあげられるようになりましたが、世親以後の唯識説は、客観の面を中心にするのと主観の面を中心にするのとで、それぞれ特色ある学説を発達させたように思われます。客観の面というのは、論理学と結びついた有相唯識説の系統であって、対象化された事物の表象（形相 *ākāśa*）の真实性を主張するものです。この思想系統においては、アーラヤ識はあまり重んぜられていません。主観の面というのは、中国に伝えられた真諦や護法の学説であって、精神主体としてのアーラヤ識を中心とするものです。

私は有相唯識についての知識はあまりありませんので、あとの方の真諦や護法の学説について申し上げたいと思います。

唯識というのは、はじめに申し上げましたように、対象化された表象に中心の意味があったと見られます。これは『解深密経』分別瑜伽品が七種真如（流転・相・了別・安立・邪行・清浄・正行）を立てる中に、了別真如すなわち唯識真如（*nam par rig pahi de bshin nid, vijñpti-tathata*）が説かれますが、その説明を見ると「一切諸法の平等」と称されています。これは同じ分別瑜伽品で、止観の三昧の対象は十二分経の総体・総法であるといわれていることと対応します。つまり一切諸法を表象対象として観じ、それをおして平等の真如を把握するわけです。唯識の概念は唯識学派の独創であって、おそらく従前の唯心の概念を改造したものとみられますが、唯識学派はその独創的な意味とともに、この唯識の概念によって従前の唯心の概念の内容を受けとめているようです。『十地経』でいいますと、唯心は心に依存して迷・悟が成立するというもので、これは精神主体を中心とするものですが、いわゆる唯識とは意味が違います。しかし唯識説が確立しますと、こういう思想も唯識によって受けとめるようになります。たとえば『莊嚴経論』には唯心の言葉が比較的多く用いられていますが、その用例を見ますと、いわゆる唯識と同義

の場合もあり、そうでない場合もあります。この場合、すべてについて唯心と唯識を同義語としますと、唯識の概念にはいわゆる影像門の唯識説にかぎられない広い意味での唯心の思想を含むことになりましょう。

『顯揚聖教論』にも七種真如（真如の作意）が説かれますが、ここにおける唯識真如（作意）の説明は『解深密經』の場合と表現を異にして、「染淨法の所依に於て諸法の唯識性を思惟すること」であるとして「唯、心染なる故に衆生染なり。唯、心淨なる故に衆生淨なり」という經文を引用しています。この經文のようならば、染淨法の所依というのは迷悟の依り所となる心のことであって、この場合の唯識の概念は、『十地經』の唯心説のように、実践的な精神主体を中心とする思想といえます。

精神主体を中心とすることは、アーラヤ識の概念に重点を置くということになります。また諸識について認識主觀の面に重点を置く考え方に通じ、さらにいわゆる「識体」という考えもこれに対応するといえましょう。このように精神主体・認識主觀を中心とする思想は、アーラヤ識と自性清淨心を結びつけ、あるいは識と智とを結びつけて、迷悟を統一する識の体系を組織することによって明確化されたとみられます。御存知のように『莊嚴經論』菩提品に、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の四智が説かれますが、サンスクリット文ではこれは八識と結びつけられていません。しかし漢訳の『莊嚴經論』、安慧の『莊嚴經論釈』（チベット訳）、護法の『成唯識論』等は四智と八識を結びつけています。いわゆる転識得智です。これは識が智に転化することですが『成唯識論』の説明を細かく見ますと、八種の心品があつて、それが迷のときは識と相応し、悟りのときは智と相応すると述べています。つまり心の本体は迷悟にかかわりなく同一性を保っているわけです。これは第八識に関する説明においてはとくに明瞭で、この第八識に対しては、心・一切種子識・阿陀那識等の名称は仏果に至るまで迷悟を通じて一般的に適用されるが、阿頼耶識・異熟識の名称は、究極の悟りに至らない未転依の位において修行階位に應じて段階的に適用されると説かれます。したがって一切種子を保持する働き（一切種子識）や色根（身体）を維持する働き（阿陀那識）は、迷界はもち

ろん悟界においても存在するわけです。この悟界の仏果において存在する第八識が無垢識と称されるのです。

無垢識は *amala-vijñāna* ですから、真諦訳の阿摩羅識と同じです。真諦の学説において阿摩羅識は第八識の転依であり、自性清浄心とされます。護法は自性清浄心ということは言いませんが、転依に関して自性清浄を説いています。世親以前の教説では、悟りの心は智とか自性清浄心とか称されますが、直接「識」と称することはないようです。阿摩羅識の概念は、精神主体を中心とする思想とともに、自性清浄心の觀念が識と結びつけられ、識説の体系に組み入れられたことを示すものと見られましょう。

このように見て来ると、精神主体・認識主体の面に重点を置くことは、護法も真諦も同じであって、これは初期の段階の唯識説と趣を異にして、世親以後の傾向をあらわしているように思われます。はじめに申しましたように、真諦訳『撰大乘論釈』には変異（転変）の語が用いられていますが、これは世親以後の思想状況を反映したものとみてよいでしょう。転変の概念は *vijñāna* の主観的働きの面に重点を置くものですから、この発展として精神主体を中心とする思想が形成されたと考えられます。こういう点で真諦と護法の思想には共通点がありますが、その他の点ではすでに明らかにされていますように、対照的に異なるところがあります。すでに指摘されていること以外に二点だけ申しますと、第一に、真諦においては変異（転変）の語は乱識（迷乱の識）の概念と結びついたもので、つまり迷界の認識を表現するものとしてそれにかぎって用いられますが、護法の『成唯識論』においては転変の概念は迷界と悟界の両方に適用されます。第二に、護法は縁起（依他起性）の生起・有の面を強調していますが、真諦は縁起の不生・否定の面を強調しています。

六

ここでお話を世親以前の初期唯識説にもどしまして、アーラヤ識説と影像門の唯識説の関係について考えてみたい

と思います。唯識説は教義が細密複雑なので、とかく議論が末梢的になりがちですが、こういう問題については、細目はともかく大すじの思想の動向のようなものを掴んで問題を簡略化して処理する必要があるように思います。大まかにいいますと、アーラヤ識は vijñāna の思想の体系、影像門の唯識説は vijñapti の思想といえます。

これは『撰大乘論』をみますと、アーラヤ識を説いた「所知依分」は vijñāna の概念で統一され、三性説と影像門の唯識説を説いた「所知相分」は vijñapti の概念によって統一されていることから知られます。

また第八識（アーラヤ識）には種々の名称があり、その名称の存在するだけ多くの機能が付与されているわけですが、もっとも重要性のあるのは「一切種子識」と「アーラヤ識」です。唯識文献の中でもっとも古い成立と思われる『瑜伽論』の本地分の中で、アーラヤ識が述べられているのは主として「意地」ですが、この意地における第八識の用例を調べてみますと、一切種子識が六回、一切種子が五回、異熟所撰識が二回、アーラヤ識が三回見出されます。すなわち一切種子識あるいは一切種子という用例が、アーラヤ識よりかなり多いことが分ります。『瑜伽論』全体としてみるとこの統計はまた違って来ますが、『撰大乘論』所知依分をみますと、アーラヤ識が六四回、アーラヤが一八回、一切種子識が二三回、異熟識が一九回、アーダーナ識が三回であって、アーラヤ識の名称が第八識の代表として定着したことが分ります。このような点から考えますと、まず一切種子識の名称が先行して存在しそれにアーラヤ識の名称が加上されたという経過を想定することができるようです。アーラヤ識の名称が加えられたのは、このような概念を導入しなければならない必然的な理由・条件があったからと見るべきですが、これが第八識の代表名であることが確立されると、このような理由・条件の有無にかかわらず、第八識の通名としてアーラヤ識が用いられるようになります。したがってアーラヤ識の用法については、この概念が用いられるべき固有の条件下において用いられている場合と、そうでなく一般の通名として用いられている場合とを区別して考察する必要がありますが、以上のこと前提にしてお話をすすめたいと存じます。

はじめに識の概念について、表象内容とくに対象化された表象に重点を置いたことに唯識説の特色があると申しましたが、初期唯識説においても全体の傾向としてはアーラヤ識説に見られるように、アビダルマ以来の伝統的な識の用例、すなわち認識作用、認識主観に重点を置いた用例が顕著です。しかし断片的な叙述ですが、対象化された表象を表(おもて)に出した所説が若干見出されますので、これを取りあげて検討を加えたいと思います。

(1) 『解深密経』分別瑜伽品に、十六心の生起が説かれますが、十六心それぞれの説明において、前文が *viñāpti* (以下表識と訳す)、後文が *viñāna* によって説明されています。いまはじめの三心だけを引用します。

①堅住 (*Brian* = 所依 (*āśraya*)) と器の表識、すなわちアーダーナ識、②種々なる所縁の行相 (*runam pa, ākāra*) としての表識、すなわち……分別意識。③狭小なる所縁の相 (*untshan na, nimitta*) の表識、すなわち欲界に属する識。(以下略。チベット訳には表識・識の語を省略しているところがある)

表識と識の区別は、チベット訳にそれぞれ *runam par rig pa, runam par ses pa* とあることから分ります。前文と後文は同じ内容のものです。前文は客観的表象の方面で *viñāpti* で示され、後文は主観的作用の方面で *viñāna* で示されています。①についていうと、堅住 = 所依(身体)と器(環境世界)が第八識 (= アーラヤ識)の客観的表象内容であり、アーダーナ識が第八識の主観的作用ということになります。この十六心は部分的に『瑜伽論』撰決分に影響を与えましたが、教義としては定着しませんでした。

(2) 『瑜伽論』撰決分のはじめに、八理をもってアーラヤ識の存在を論証していますが、その第五につきのような趣旨のことを述べています。

(アーラヤ識を中心として諸識の俱転を認めなければ) ①了別外器 (*bhājana-viñāpti* 器の表識)・②了別依止 (*āśraya-viñāpti* 所依の表識)・③了別我 (*aham-iti-viñāpti* 我の表識)・④了別境界 (*viśaya-viñāpti* 境界の表識) とうとう四つの業用 (*karmaṇa*) が同時に成立することができなくなる。(Abhidharmasamuccaya-bhāṣya [阿毘達磨

雑集論」の中にも引用)

ここではこれ以上の説明はありませんが、その後の唯識教義を参照すると、所依(「依止、身体」と器(「環境世界」がアーラヤ識の表象領域、我がマナ識の表象、境界(六境)が六識の表象領域であることが知られます。さきの(1)の所説と合わせて、アーラヤ識の表象内容が身体・環境世界等の物質的なものと考えられていることが分ります。

(3)『弁中辺論』第一章第三頌

「境界(art̥ha)・有情(sattva)・我(ātman)・了別(vijñapti)として顯現する識(vijñāna)が生ずる。その(四種の)対象(art̥ha)は存在しない。それ(対象)が存在しないから、それ(識)もまた存在しない」

この頌は表象内容を挙げたものですから、識の用語は vijñaptiの方がより多く適切ですが、vijñānaを用いています。世親釈は、「対境」を色等の境(六境・五境)、「有情」を自他の五根(身体)、「我」を染汚意、「了別」を六識として釈し、アーラヤ識の言葉を出していません。しかし安慧の複釈は、「対境」と「有情」をアーラヤ識の顯現として説明し、さらに「対境」と「有情」を「所取」、「我」(染汚意)と「了別」(六識)を「能取」として説明しています。この安慧釈の趣旨はアーラヤ識の表象領域を物質的なものとし、その物質的なものを対象(所取)として精神的な諸識が認識する(能取)というものです。このように所取を色法、能取を心法とする思想、つまり対象一般を物質的なものとみる思想は、のちに申し上げるような理由によって、おそらく唯識説の中でも初期の素朴な段階の思想をあらわしているといえるようです。

つぎに「その(四種)の対象は存しない。対象が存しないから識も存しない」という句について世親釈は対象を所取、識を能取として説明していますが、この場合の所取(対象)は上記の四種のものがこれに当たりますから、この対象には物質的なもの(色法)と精神的なもの(心法)の両方が含まれるわけでありまして、この能取・所取の考え方は前の場合と異なります。これは色心一切法を觀の対象とする影像門の唯識説の影響を受けたと推定されるもので、前

の場合よりも発達した段階の思想を示しているようです。

(4) 『弁中辺論』第三章第二二頌後半

「仮説 (prajñapti) を伴う、原因 (hetu) を伴った因相 (nimitta) により (有為法が説かれ)、また寂靜 (prāśama) とその義 (artha) により最後のもの (無為法) が説かれた」

世親釈によると、「仮説」とは名句文身であり、「原因」とは「種子に摂せられるアーラヤ識」 (bija-saṃgrīṭam alayavijñānam) である。「因相」とは「処・身体・受用 (pratiṣṭhā-deha-bhoga) に摂せられるアーラヤ識」と「転識に摂せられる意・取・分別 (mana-udgrāha-vikalpa)」である。「意」は染汚意、「取」は五識身、「分別」は意識をさす。ここで仮説と原因を伴った因相 (すなわち二種のアーラヤ識と転識) と「相応」 (心所) が有為法である。「寂靜」は「涅槃」であり、「寂靜の義」とは「真如」であって、この二が無為法に属する——と述べられています。

ここで「種子に摂せられるアーラヤ識」と「処・身体・受用に摂せられるアーラヤ識」が区別されていることに注意させられます。古来の法相教義の用語によれば、前者は種子頼耶、後者は現行頼耶に相当するものでしょう。前者は、種子識 (一切種子識) に外なりません、これがアーラヤ識と称されているのは、アーラヤ識が第八識の代表名・通名として用いられているからに違いありません。とするとアーラヤ識の固有の意味は後者の方にあらわれていると見られます。「処」というのは「器」と同じで環境世界のこと、「身体」はさきの「所依」、「有情」 (五根) と同じです。「受用」は享受される感覚の対象界で、さきの「境界」 (六境・五境) と同じです。この三者はいずれも物質的なものですから、アーラヤ識の表象領域が物質的であることが示されています。この処・身体・受用の概念は、『楞伽經』においては定形句としてしばしば出ているもので、心あるいはアーラヤ識が表象 (顯現) する対象としてこの三つの概念が一括されて型のごとく説かれています。『楞伽經』に出ているのですからこのような思想は当時通念となっていたとみてよいでしょう。

(5) 『莊嚴經論』第一章第三七頌

「そして見 (dṛṣṭi) を伴う心なるものと、そこにおける位 (avasthā) と不変異 (avikārita) とがある。要約すればこれが所相 (lakṣya 特色づけられるもの) であるが、細別すればそれは無量である」

この頌に対する世親釈をそのまま出しますと次のようです。——ここで「心」とは「識」(vijñāna) である。そして「色」(rūpa) がある。「見」は「心所法」である。「そこにおける位」とは「心不相応法」である。「不変異」とは虚空等の「無為法」である。それはその表識が常にこのように現われているからである (tad-vijñaptir nityam tathā-pravṛtteḥ)。以上要約すればこれが五種の所相である。細別すれば無量である。——

この世親釈の中で「その表識」とある場合の「その」は何をさすのか、安慧や無性の複積ではちょっとはつきりしないところがありますが、漢訳の訳文を参照しますと、五位の諸法の全部を受けるように読まれます。とすると一切諸法は vijñapti のあらわれという意味になります。これは vijñapti の概念が対象化された表象を意味するもので、しかもその内容は色心を含む一切法です。これはさきのアーラヤ識の表象内容の場合と異っており、おそらく影像門の唯識説の影響があるように思われます。

(6) 『莊嚴經論』第一章第四〇頌

「三種と三種との顯現が所取と能取との相である。実に虚妄分別は依他起の相である」

世親釈によると、はじめの三は、句 (pada 処・器と同じ) の顯現、境界 (artha) の顯現、身体 (deha) の顯現であり、あとの三は意 (manas 染汚意)・取 (udgraha 受・五識身)・分別 (vikalpa 意識) それぞれの顯現である。そして前三は所取、後三は能取である、と述べられています。ここではアーラヤ識の語は出ていません。

しかし安慧の複積はアーラヤ識の語を出し、句の顯現をアーラヤ識に配しますが、境界を六境、身体を六根として説明し、とくにアーラヤには関係づけていません。

この頌もアーラヤ識の表象領域を物質的なものとしています。そして色法を所取、心法を能取として説明しています。ただ安慧の複積はアーラヤ識の表象領域を句（処・器）にかぎり、境界・身体をこれに含めていません。これは前の（2）・（3）・（4）の場合と説明の仕方が異なりますが、それは、安慧がこの場合には十八界の体系を考慮したからであらうと思われます。

（7）『莊嚴經論』第一章第四五・四六頌

「句（pada 処・器）と境界（artha）と身体（deha）の転依は無漏界である。種子が転換するゆえに。それはまた一切に遍ずる所依（āśraya）である。意（manas）と取（udgraha）と分別（vikalpa）の転換によって四種の自在がある。すなわち無分別に於てと国土に於てと智に於てとまた業に於てとである」

世親釈は「種子が転換するゆえに」とはアーラヤ識の転換によってである。句・境界・身体として顕現する識（vijñāna）の転依は無漏界すなわち解脱である（下略）——と述べています。この識の概念は表象に主眼がありますから vijñapti が適切ですが vijñāna を用いています。ここでは種子識とアーラヤ識とをとくに区別しているようには見えません。しかし安慧の複積は、アーラヤ識が転依するとき句・境界・身体・顕現が転依すると言い、また境界を六境、身体を六根として説明しています。これはこの三つの概念を一方ではアーラヤ識に配し、他方では十八界の体系に配しているわけで、この二つの体系を混用した解釈を示しています。

この句・境界・身体・顕現はアーラヤ識と結びつけられています。直接種子識と結びつけられていませんから、このかぎりにおいてはアーラヤ識と種子識の概念は区別されているといえます。またこの物質的な三種の概念は、意（染汚意）・取（五識）・分別（意識）という精神的はたらき（心法）と対置されています。これらの用語はさきの（6）の場合と全く同じです。

以上、表象内容を表に出した識説を見て来たのでありますが、これをみてまず強く感ぜられるのは、アーラヤ識の表象内容が身体・器（環境世界）・境界（感覚的対象）というように物質的なものにかざられていることです。これはアーラヤ識の原始的・基本的な性格が生物学的・発生論的な原理であることを物語ると思います。つまり個体が発生して身体を形成し、その身体の延長として環境世界を形成する場面においてアーラヤ識が説かれていると考えられるのです。身体・肉体は精神と物質が融合したもの、すなわち有機体ですが、これがアーラヤ識の一つの姿です。環境世界は有機体ではありませんが、内部からアーラヤ識によって支えられ維持されている点で身体と同じ状態にあります。器世間（環境）がアーラヤ識に維持されていることは、表面的には認識しがたいことなので、唯識文献では一般にこれを「不可知」「不分明」などと称しています。

さらにさらに(3)・(6)に引用しましたように、このアーラヤ識の表象である物質世界を、能取である諸識がその対象（所取）として認識することが説かれています。これはアーラヤ識が形成・出現させた物質世界が対象一般、存在一般であって、この場面においては、存在領域としてこれ以上のことは考えられていないことを示唆します。アーラヤ識は一切種子識とも称しますが、これは今日一般に、一切諸法がアーラヤ識の種子から生ずること、すなわち諸法の一々に対応する種子（名言種子、いわば観念）があつてそれから客観世界たる一切諸法が生ずるというように理解されています。しかしこのような思想はアーラヤ識説が認識論・観念論として発達した段階のものであって、はじめはそうでなかったと思います。おそらくはじめは、個体を形成する素因のすべてのものが識に内在しているから、それが発現・成長することによって、個体の身心環境の全体を形成するとみて、それを一切種子識と名づけたと思われまふ。事実『解深密經』心意識相品や『瑜伽論』撰決摂分のはじめの箇所など、初期の文献においては、種子

から客観世界の諸法が生ずるということはそれほど明瞭に述べられていません。『解深密經』では、水の流れの上に波が起るように、アーダーナ識から諸転識が生ずることが説かれています。種子から何かが生ずるということとはどこにも説かれていません。『瑜伽論』撰決訳分のはじめにはアーラヤ識の存在を論証する八理証とアーラヤ識に関する五相が述べられています。八理証のうち第五が種子証と称されるものです。これは諸法の差別相を成立せしめる原理として種子を、またその種子を保持するものとしてアーラヤ識を想定せねばならないということで、重要な理論ですが、しかしいゆる「種子生現行」ということが説かれているわけではありません。五相の中では第三に、アーラヤ識と諸転識が相互に縁となって種子を形成することが述べられています。それによって後の諸転識とアーラヤ識が生ずることは説かれています。種子から諸法が生ずる趣旨のことは説かれていません。こういうわけで初期には「種子生現行、現行熏種子」という観念論的な思想は未成熟であったと見られます。

さきほどアーラヤ識よりも一切種子識の概念の方が先に成立したろうと申しましたが、このことは『解深密經』の心意識相品の所説からも推知されます。ここでは一切種子識を主語として出して、その一切種子識に対してそれをアーダーナ識あるいはアーラヤ識として説明しているからです。いまこの所説をもう少し詳しく申しますと、生類が卵生・胎生・湿生・化生の四生によって生れ出て身体を形成生起するとき、一切種子識が二種の執受をなすことによって成熟し増大成長するが、それをアーダーナ識と名づけ、あるいはアーラヤ識と名づけるのであると述べています。つまりアーラヤ識は一切種子識が個体として発生して身体を形成する場面をこのように称しているのです。アーラヤ識は身体と一体の識（安厄共同）であるともいわれています。アーダーナ識（阿陀那識・執持識）もこれと同じですが、この名称は色根（肉体的器官）を執受（*sañña*, *upādāna* 維持）するという意味です。この場合、無色界には色根がありませんので、執受のはたきはないと説明されています。しかし生類は無色界にも生れ出るのでから、アーラヤ識は、色根あるいは色根の集合体である身体（*kāya*）を形成する以前の、生命体（*ātmabhāva* 個体）と一体となって

いる識というべきかも知れません。

一般にアーラヤ識の語義は、アーラヤ (ālaya) は場所・住居の意味で、アーラヤ識を場所としてそこに種子が内蔵されているので、このように称すると解釈されて来ました。私はこの解釈に疑問を持ち、先年、アーラヤ識の本来の語義は「身体に付着する識」であろうという見解を発表しました。この見解は最近シュミットハウゼン博士によって一部承認されましたが、内容的には批判を受けました。博士の論文は博引傍証、綿密な論理によって組立てられたもので、私のように英語の力の弱いものには、十分に理解できないところがあるのですが、博士は「滅尽定においてはあらゆる心作用が減するけれども、識は身体を離れずそこに存在する」という教義を原点として、アーラヤ識の概念が形成されたと見ておられるようです。したがってアーラヤ識とは「身体に付着するとともに身体に潜在する識」という意味になります。そして博士の論調からすると、「付着」より「潜在」ということに重点があるように見受けられます。

この滅尽定はアーラヤ識の存在を証明する八理証の中の「滅尽定証」に当たりますが、これがアーラヤ識思想の原点であるということには私は少なからぬ疑問を感じます。もしこの説のようであるならば、滅尽定では想・受の心所は滅するのですから、早い段階（『瑜伽論』撰決択分）において、アーラヤ識はつねに五遍行心所（この中に受・想の心所が含まれる）を伴うという教義が規定されるはずはありません。アビダルマでは心（六識）には心所が伴うとされていますので、それにならったといわれるかもしれませんが、そうであればアーラヤ識は六識と同じように現行識（顕在心）であって、六識と区別されるような潜在心ではないわけです。

アーラヤ識は「微細」なものであるから、潜在心理であるという理解が広く行きわたっていますので、その点を強調しがちですが、しかしこの場合に近代心理学でいうような潜在心理の概念が確立しているわけではないと思います。アーラヤ識が潜在心と解されるのは大体つぎの三通りの理由によるようです。（一）は潜在的原因である種子を保持する

こと、(二)は中断(間断)の現象のある諸転識の奥にあって不斷に一類に持続するものであること、(三)は身体と一体となつて内側から身体を維持していることです。これらはそれぞれ場面を異にした理由ですが、このうち近代心理学の潜在心にもっともふさわしいのは(二)ではないかと思ひます。アーラヤ識の概念は基本的に(三)に関係していると思ひますが、これは身体・環境として顕現している識ですから、この点からは、むしろ顕在心というべきでしょう。存在論的な理論からすれば、一切種子識だけが潜在心ということになりましょう。

八

さてこのような生物学的発生論的なアーラヤ識の思想は、認識論的觀念論的な思想として展開しました。それには影像門の唯識説の影響があると思うのですが、それについての私の考えを少し申し上げたいと存じます。

種子の概念は基本的に二つの機能的意味を持つていると思ひます。一つは潜在的な煩惱すなわち「随眠」の意味です。他は迷界に属する雑染の生存・諸法を生ずる素因であつて、この場合は「龜重」と称されますが、これはいわば雑染の諸法の質料因に当るものです。随眠は悪ですが、龜重は異熟であり、無記です。龜重の概念については追求すべき課題であります。肉体と關係があるようであり、個人存在の構成要素という感じがします。惑・業・苦、あるいは煩惱・業・生の道理によれば、煩惱がいわば動力因となつて業を起し龜重を含む生命体(質料因)が出現して生存を形成し苦を受けるということが考えられます。

一切種子識が発現して生存が形成されるというとき、種子は煩惱(随眠)と龜重の二つの機能を不可分に持つていますが、両者の機能の相違がおのずから意識されるようになったと思ひます。これはおそらく煩惱である性欲によつて生命が誕生するという現実の問題から発想されたに違いありません。仏教は禁欲的な道徳を説き煩惱を断ずることを教えますが、個体の発生にはどうしても性欲が必要です。そしてそれは煩惱である。人間はどうして煩惱によつて

生れねばならないのか。これは教義学者の頭を悩ました問題であったと思います。生命体であるアーラヤ識は煩惱と密着しているが、煩惱そのものではない。煩惱は動力因のようなもので、それがなければ生命は誕生しないが、質料因にあたる生命は煩惱とは別である。煩惱は染であるが、アーラヤ識は無覆無記であるという関係が考えられます。唯識文獻の中で、多少とも具体的にアーラヤ識のことを説明したのもっとも古い記事が存するのは、おそらく『瑜伽論』本地分意地において「生死」について述べたところではないかと思えます（同じくらいに古いのは先に引用した『解深密經』心意識相品と思います）。ここでは大要次のようなことが述べられています。

人が臨終に際してまだ意識のあるうちに我愛（ātma-sneha）が出現し、それによって個体（ātma-bhāva 生命体）に対する愛著（abhinandanā）を起し、中有を生ずる。すなわち我愛の直後に、過去に経験した愛著の因と善惡の業が所依（āśraya 肉体）に対し強い力となつてはたらい、みずからの種子からその同じ場所に中有が生ずる。中有においては以前の個体に対する愛著（abhiśa）はないが、識（vijñāna）として確立しているから、対象界に対する愛著が生ずる。そして男女の営みにおいて父母の食欲が熾烈な状態に達したとき、兩人から精血が放出されて母胎の中においてそれが一つに混合し、そこに異熟に摂せられる一切種子識（sarvabījakaṃ vipāka-saṃgīhitaṃ）が（溶け入って）所依（āśraya 肉体）を執持（upādāna）することにより、アーラヤ識が凝結（saṃvṛtā 和合）する。ここで中有が減すると同時に結生相続し、色・心が一体（安厄共同）となつた生存（カララ）が形成される。ここでもアーラヤ識の概念は、個体の発生（托胎・結生相続）という場面において説かれるものであることが判ります。つまり一切種子識がこの文脈上の主語でありますが、過去の我愛が動力となって生命が発生するとき、その一切種子識が肉体を形成することによってアーラヤ識となつて生ずるというように理解されます。種子識とアーラヤ識を対置すれば種子は因ですから、アーラヤ識は果に相当するといえましょう。この我愛・我執の煩惱を識として独立させれば、マナ識になります。マナ識は有覆無記（染）、アーラヤ識は無覆無記です。アーラヤ識とマナ識の概念は

極めて密接な関係があると考えられますので、アーラヤ識の概念が創説された時点からそう時をへだてないでマナ識が創説されたと思います。アーラヤには「執着（我執）する」という能動的な意味はないかもしれませんが、「執著（我執）の結果」であり、「執着の対象」であることは間違いないと思います。

個体が発生して識が肉体を形成し、「肉体に付着している」状態がアーラヤ識ですが、それは同時に我執の煩悩によって「我として執着されるもの」（我執の対象）です。アーラヤ識の本来の語義は大体この辺のところにあるのではないかと考えています。我執というのは抽象的な自我に執着するのではなくて、身体を持った個人存在を我として執着するというのが中心の意味だろうと思います。いわゆる有身見です。さらにいえば、身体を持っているからこそ生存の欲望が煩悩・我執となって生ずるのだということもできましょう。

さきほど唯識学派は「識」という普遍的理念的な概念によって仏教の諸思想を統一するのだと申しましたが、アーラヤ識が個体の発生（托胎）を場面として説かれているところを見ると、業感縁起（十二支縁起）における識の概念を摂取することにより、あるいはそれを起点としてアーラヤ識説が形成されたことは、ほぼ疑いなしだと思います。さてこのような肉体を中心とする物質世界を形成・表象するアーラヤ識が、色・心を含む一切諸法を表象する識に発展するのですが、そこに影像門の唯識説の影響があると見るのです。

この影像門の唯識を説いた『解深密經』分別瑜伽品の所説は、止観の三昧の対象として十二分経に総括される総法・一切法を観ずるのですが、それは色心二法を含む一切法とみてよいと思います。観は心が心を観ずることであるともいわれますから、当然心も表象対象となります。そしてこの影像門の唯識説においては直接アーラヤ識も種子の概念も説かれていません。さきに引用しました（5）の例では *vijñapti* の内容は五位に総括される一切法ですから、色・心が含まれます。そしてここではアーラヤ識は説かれませんが、（3）の後半も色・心にわたる四種のものが所取とされるのですが、この場合も世親釈においてはアーラヤ識は説かれませんが、したがってこういう思想は本来のアーラ

ヤ識説よりもむしろ影像門の唯識説の系列に属すると思うのです。しかし一切種子識ですから、この概念が、種子から色心一切法を生ずることとして解釈されるのは当然で、ここにアーラヤ識説と影像門の唯識説との接点があると見られます。

さきほど申しました匱重ですが、「撰決択分」の有余依無余依地において、有余依涅槃に達した阿羅漢にも匱重が存在すると説かれていますから、これは随眠・煩惱でないことは確かです。おそらくは輪廻転生し、あるいは生存という現象の存するかぎり、それを引き起す素因として匱重の存在が考えられていると思います。匱重がなくなるのは無余依涅槃（実質的には肉体の死）に入った阿羅漢の位と仏果に達した完全なる転依の場合です。『唯識三十頌』によりますと、第二六頌（資糧位）以降に二取の随眠を伏断し、第二九頌（修習位）において二種の匱重を捨して仏果に達すると説かれていますから、実践論においても随眠と匱重は区別されています。

この匱重の概念から、迷界とか雑染法とかいう観念を捨象すれば、迷悟にかかわりなく諸法に対応する種子（名言種子）から一切法が生ずるといふ観念論的思想が成立するでありましょう。アーラヤ識ははじめ実践論に重点のある概念でしたが、次第に哲学的になって行きます。こういう点から、唯識説を認識論・観念論的思想の側面において整備したのが『撰大乘論』であると思います。

それは種子を規定した六義（六つの規定）によって知られます。この場合種子はもちろん雑染法たることを前提としています。六義の規定そのものは雑染の性質と関係なく説かれています。いまそのもっとも重要な点を述べますと、(一)種子はその現行の果と同時存在であること（果俱有）、(二)種子はそれぞれ別々にみずからの果を生ずること（引自果、自類相続）です。すなわち種子は現行諸法と対応するとともにそれぞれ自己同一性をもって持続するということ、この自己同一性は種子が潜在的な観念の形体であることを示しています。この六義は種子の概念を観念論的思想において確立したものととして評価することができましょう。

以上申し上げて来たようなことを踏まえて見ますとき、さきほど引用しました(1)から(7)までの諸説を綜合して立てられたのが『撰大乘論』所知相分における十一識であると考えられます。

依他起相とは何であるか。それはアーラヤ識の種子たるものの (gan kun gshi rnam par ses paḥi sa bon can) であって、虚妄分別に撰せられる諸識 (rnam par rig pa, vijñapti) である。すなわち①身識 (*deha-vijñapti 五根) ②身者識 (*dehi-v. 染汚意) ③受者識 (*bhoktr-v. 意根) ④彼所受識 (*tad-upabhogya-v. 六境) ⑤彼能受識 (*tad-upabhoga-v. 六識) ⑥世識 (*adhva-v.) ⑦数識 (*saṃkhyā-v.) ⑧処識 (*pratiśā or deśa-v. 器世界) ⑨言說識 ⑩自他差別識 ⑪善趣惡趣死生識である(下略)。

この十一識はすべて vijñapti で統一されています。そしてこれは十八界を基本としそれを拡張した体系として示されています。つまり色・心二法を含みます。この十一識から現行識としてのアーラヤ識は完全に排除されています。すなわちアーラヤ識の表象領域とされた deha (身体)・bhoga (受用)・pratiśā (処) の概念はここではアーラヤ識と関係づけられていません。このことはこの十一識の体系がアーラヤ識説(八識説)に由来するものでなく、別の体系(十八界)の中にこの三つの概念が取り入れられたことを示すもので、これは影像門の唯識説の影響であろうと私は考えるのです。

この現行頼耶に対し種子頼耶(種子識)が十一識とは別に立てられています。これはいかにもアーラヤ識の種子が十一識を発生・生起せしめるというように受け取られますが、この文脈では発生ということに主眼があるのではなく、十一識の差別がそれぞれ種子に対応するものであることを述べたと思います。kun gshi rnam par ses paḥi sa bon can という有財積的形容詞的な表現はこのことを示していると思われます。この「所知相分」は三性説を主題としたものですが、識の思想においては影像門の唯識説に依っていると見られるものです。アーラヤ識の種子から諸法が発生・生起するという思想は「所知依分」に述べるところです。しかしこの場合でも、種子とそれから生ぜられた現行

法は同時存在（俱有、因果同時）とされるのですから、これは時間的意味での発生ということよりも、認識論的な主観客観の関係という意味合いが強くなっているように感ぜられます。

以上、唯識説の教義またそれに関連する概念は固定した意味としてでなく、もう少し流動的発展的にその思想的意味を解釈すべきではないかということについて、私の拙いお話を申し上げた次第であります。御静聴有難う存じました。